

人文國際

Humanities International

----- 第3輯 -----

主 编 周 宁
执行主编 盛 嘉



廈門大學出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

國家一級出版社
全國百佳圖書出版單位

人文国际

Humanities International

----- 第3辑 -----

主 编 周 宁
执行主编 盛 嘉

厦门大学人文学院国际学术交流项目



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

人文国际·第3辑/周宁,盛嘉主编. —厦门:厦门大学出版社, 2011. 3
ISBN 978-7-5615-3802-9

I. ①人… II. ①周… ②盛… III. ①人文科学-丛刊 IV. ①C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 035746 号

厦门大学出版社出版发行

(地址:厦门市软件园二期望海路 39 号 邮编:361008)

<http://www.xmupress.com>

[xmup @ public. xm. fj. cn](mailto:xmup@public.xm.fj.cn)

厦门市明亮彩印有限公司印刷

2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷

开本:787×1092 1/16 印张:20.5 插页:1

字数:528 千字 印数:1~3 000 册

定价:40.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换

本刊宗旨

《人文国际》(*Humanities International*)是厦门大学人文学院创办的一份综合性的国际人文学术丛刊。本刊的宗旨是推动在新的时代社会背景下的人文学科的国际交流与发展。本刊将刊登来自世界各地不同学科领域中的专家和学者视野广阔、观念新颖的各类学术文章。本刊试图实现两种跨越与交流:一是跨越国家地理的疆界,通过搭建国际学术交流的平台,促进各国学者之间的交流与合作;二是跨越不同人文学科之间的界限,实现不同学科之间的了解、互动与渗透。同时,本刊也将努力寻求地方性文化与学术全球化之间的平衡,推动中国学术的国际化 and 多元化。

厦门大学人文学院

目 录

本刊宗旨

专 论

1	乐 钢	“中国崛起”的想象与焦虑:文化决定论的意识形态批判
11	董建辉、陈支平	南岛语族起源研究的文化、学术与政治倾向
29	周郁蓓、王 珉	萨义德、文学/音乐、救赎
41	Hao Huang (美国)	The Harlem Renaissance; Alain LeRoy, W. E. B. Du Bois and “American Dream”
61	Chuka Enuka (尼日利亚)、 Alex Anedo (尼日利亚)	China's Rising Roles in Africa's Socio-economic Good: the Problems and Challenges
76	庄清华	梦是特殊的异乡 ——细说汤显祖《南柯记》

跨语境下的中国文化

86	Andrew Chittick (美国)	Sport and Civil Society in Late Imperial China: The Case of Dragon Boat Racing
102	谢晓东	在德性与义务之间:朱熹的至善观
120	张 治	黎庶昌与晚清海外使臣的“游记新学”传统

明史研究的重新审视

134	万 明	从诏令看明帝国的特性 ——法制史视角的重新审视
147	徐 泓	明代在中国历史上的地位

性别文化的新探索

153	花水木	中国当代年轻女性早期性创伤及其社会因素:一项基于主体经验与感受的研究
168	朱郁文	穿越! 穿越! ——由几部跨性别电影引发的思考

历史与人物

175	王日根、涂 丹	从《抚豫奏稿》看 1813 年天理教起义平定后的善后事宜
184	鲁西奇	石泉先生的学术创获和治学方法 ——《石泉文集》编后感言

述评与译介

200	周建漳	当代荷兰历史哲学家安克斯密特的历史表现观
214	易 林	英国大学的行政化与“审计”文化的滥觞
219	胡小伟	马嘎尔尼访华与“叩头风波”
231	谢清果	老子“见素抱朴”的精神养生原则刍议

历史文化地理

240	李智君	边塞与内郡:清代民国河陇丧礼地理
254	朱海滨	近世浙江婚俗的区域特征及地域差异

学术动态与交流

265	许 博、吕兴邦	明清以来的环境变迁与水利社会国际学术研讨会
268	佟 珊	研究浮滨文化、探索南海王国 ——“闽粤赣跨界地带青铜文化高峰论坛”综述
273	金 美	第 7 届中国地域文化与方言国际学术研讨会综述
277	王初薇	多维文化视域中的鲁迅 ——“中日视野下的鲁迅”国际学术研讨会述要
281	杨伦桂、廖 平	张鸣教授在厦门大学论辛亥革命前后的中国
283	林佳睿	给下一代的历史备忘录 ——记“CNEX-AOC”两岸三地纪录片巡展厦门大学站

人文国际讲坛

285		厦门大学人文学院“人文国际讲坛”(2010年6月—2010年12月)
288	陈 遥	记厦门大学“人文国际讲坛”70讲

书 评

290	刁培俊、林明华	中外学术视域观照中的“地方精英”与基层社会研究 ——苏力《元代地方精英与基层社会——以江南地区为中心》读后
300	吴光辉、王晓雨	近代日本“汉学”的断裂与延续 ——解读陈玮芬《近代日本汉学“关键词”研究》一书
307	水海刚、吕 双	从中国中心到跨域视角：评黄贤强《跨域史学：近代中国与南洋华人研究的新视野》
310	高致华	重新解读道教的探索 ——读《道教与共生思想》
	《人文国际》诚挚征稿	

“中国崛起”的想象与焦虑： 文化决定论的意识形态批判^①

乐 钢*

【摘要】 本文从马丁·雅克的《当中国统治世界》一书入手，梳理西方关于中国崛起的形象特征、历史渊源和意识形态原型。“中国崛起论”承袭了欧洲启蒙运动以来的东方主义表述范式，即通过中国而呈现西方的自我想象和构建。文化决定论是其主要特征，既是辨析差异的工具又为差异的内涵。这一观念史围绕现代性展开，经韦伯的社会理论、“亚洲价值观”的兴衰、到亨廷顿的“文明冲突”说与当代接轨。由中国崛起的假定而出现的“美国怎样才能再次崛起”的思考，其隐含的焦虑与恐惧深植于美利坚国族神话，复原的是盎格鲁—新教的耶利米情结。

【关键词】 中国崛起 文化决定论 马丁·雅克

一、“惊悚文学”中的中国崛起

马丁·雅克先生对标题有着格外的敏感，应该是深知在日益平面化的社会传媒时代，标题一定要在瞬间抓住人类的眼球才能产生全球轰动效应。随便问问身边那些对政治没兴趣但喜爱好莱坞大片的白领们，看他们听没听说过《当中国统治世界》？会有人以为卡梅隆是不是要拍《阿凡达》的续集了。关心政治的书生们，想想是不是又有人在炒作“大汗的中国”或者“黄祸”呢？该书的副标题也是如此。几个月后出美国版时，作者将“中央帝国的崛起和西方世界的衰落”改成了“西方的没落和世界新秩序的形成”。^② 这样更能刺激超级大国的神经，也符合修辞习惯。

《当中国统治世界》出版后自然是评论如潮。众多评家中，长期主编《新左翼评论》的佩里·安德森点到了要害。他从赛义德的《东方主义》视角出发，将中国在西方的形象做了简明扼要的勾勒。从马可波罗到“红色中国”，西方的中国形象在（对中国的）狂热（sinomania）与恐惧（sinophobia）这两极间交替变奏。在这一漫长的传统中，安德森认为《当中国统治世界》的书名属于“惊悚文学”（scare literature），其作用无非是为了促销。这只是

① 本文为2008年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“西方中国形象的变迁及其历史和思想根源研究”（项目批准号：08JZD0035）的中期成果。

* 乐钢：厦门大学人文学院 福建 厦门 361005

② Martin Jacques, *When China Rules the World: The End of Western World and the Birth of a New Global Order*. New York: The Penguin Press, 2009. 马丁·雅克：《当中国统治世界——西方的没落和世界新秩序的形成》，张莉、刘曲译，中信出版社2010年版。

指书名,而书的内容则归属“狂热”类,为这一形象类型作出了“全面的贡献”。按照这一解构式的类型学定位,安德森顺理成章地将《当中国统治世界》视为“大众读物”^①。

安德森这么说当然有失公允。雅克这本大书从构思到出版用了十年,其中还经历了丧妻之痛和与之有关的法律纠纷。作者本无汉学根基,但为了本书的写作却尽力做足功课,包括在中国的多次访学调查。本书甚至在编辑出版体例上也按照学术著作的要求,一反媒体人和一般时政类书籍的出版习惯,规规矩矩地编排文献提供注解。安德森将其视为“大众读物”应是出于门户之见。雅克在冷战后期为英国共产党主编刊物,属体制左派。苏联解体后,刊物在20世纪90年代初停办,雅克转而为《卫报》这类自由派报章写稿,后来又办了个智库。雅克这种人世派知识分子,对安德森这类学院派操弄的各种新版理论未必感兴趣,更谈不上与时俱进。所以,站在安德森的角度看,《当中国统治世界》可以说缺少(新左的)理论深度。至于算不算学术著作,那得看你用的是什么标准了。

但是,对学术标准的判断,关系到知识生产中的意识形态问题,在这里不得不提及。按照安德森的看法,《当中国统治世界》主要说了两件事。第一是靠已知与预测的数字进行的推导,讲的是未来中国经济的规模。当中国经济规模大到足以“统治世界”的时候,整个世界史就得改写了。他引用雅克书中借基督教纪年玩的文字游戏,简称为“前中国”和“后中国”时代(BC and AC: Before China and After China)。他认为对已有一些经济常识的人讲,雅克的数字堆集没有太多新意。

黄亚生曾把“GDP中心论”称为华尔街的“地方病”;高盛编织的那份关于“金砖四国”的报告,所用的计算方法靠小学五年级的算术就够了。^②其实,靠小学算数发大财的高盛也罢,靠深不可测的数理方程吹涨了天量金融泡沫的诺贝尔奖得主也罢,他们带给世界的就是一堆数字泡沫,还有泡沫破裂后海啸般的灾难。而他们自己却可以靠高盛的前老板、时任美国财政部长的鲍尔森躲过灭顶之灾。《当中国统治世界》一书中大量的数字、图表,又有多少属于华尔街还有其他国际机构在电脑上吹涨的数字泡沫?在今天这个日益“数字化”的时代,统计数字就像空气一样不可或缺;很难想象各国政府和国际机构离开了数字而不瘫痪。所以,问题不在数字本身,而在于GDP中心论所象征的数字专制。每一个GDP数字背后还有很多人们不知道或不愿意知道的数字,还有更多的数字本身无法讲述的事件和意义。

从数字过渡到意义只能靠推理,而推理是离不开想象的,对尚未发生的事件尤其如此。《当中国统治世界》要讲的第二件事,就是中国的差异。西方有关的中国形象与观念中,差异是一个古老而又简单的、无所不包的符号,是西方想象中国的原始动机和归宿,说了等于没说。所以,雅克必须在西方现有的想象资源中寻找对他最有用也最具含金量的意义符号,然后提炼出未来中国的形象。

中国的原型差异首先表现为,她不是一个“民族—国家”,而是一个“文明—国家”。这还是从量的角度讲,与经济规模的陈述一致。而从质的内涵讲,如果有那么一种力量能够维系如此庞大的文明—国家,而且如此之长久,找来找去就只能是儒家学说及由此而衍生出来的一整套权力结构、社会关系、价值观念、教化机制和身份认同。简而言之,近代以来灾难深

① Perry Anderson, "Sinomania," *London Review of Books*, Vol. 32, No. 2, January 28, 2010.

② Yasheng Huang: "The China Growth Fantasy," *The Wall Street Journal*, Dec. 22, 2008. <http://online.wsj.com/article/SB122988679995424611.html>.

重的中国,失之于儒家,现在要崛起又得靠儒家,而将来要“统治世界”更得靠儒家。历史虽不可重复,但是中国的历史在搞了一个世纪的革命之后,在与世界接轨的当下,甚至在遥遥可见的“统治世界”的未来,却仍然还得在儒家的河床里翻滚。

安德森反驳雅克的儒家文明说只提及何炳棣。他把《当中国统治世界》视为大众读物,那是按西方学院派的专家标准来评判(虽然他本人也不是中国研究专家)。如果按照他的标准,大概任何一个中国研究专家都可以在自己的专业领域给雅克上课。安德森自己也认为用学院派的专家标准来评价本书有欠公允。不过,即使按雅克这本“大众读物”自身的逻辑判断,其中心命题也无法自圆其说。当中国统治世界时,建立在儒家等级制基础上的这个超级大国,还有这个国家中亿万自大自傲的国民,怎么可能给世界带来平等和民主呢?那么,雅克这部集“惊悚”与“狂热”的大书还有什么价值呢?

安德森本来开了个好头,就是把该书视为西方观念史中一个“有意义”的文本。我们可以把《当中国统治世界》置于近期有关“中国威胁”和“中国崛起”的话语中进行意识形态梳理。进一步讲,“威胁论”与“崛起论”在观念史上同源互补,前者现已成为后者的一个重要构成部分。有眼光的西方学者就指出,尽管雅克本人的初衷是为中国的崛起叫好,但是他所论述的那个由中国统治的世界只会令普通的西方读者心惊肉跳,好像黄祸“将又一次降临”。^① 所以,对“中国崛起论”的讨论,其分析对象首先是西方,而不是中国;是西方在构建中国形象时的自我镜像,而别把镜子里的那个“中国”太当真。

当然,这一视角并不应该像安德森那样简单地否定《当中国统治世界》一类书,用一个“狂热”就打发掉。西方有关“中国崛起论”的著作中,有些具体的实证分析和新鲜的理论视野,对进一步探讨中国与世界的发展是有价值的。我所担心的是,对来自西方的东西不加分析就对号入座。以前人家说你野蛮就全盘否定传统。现在有人说你崛起了甚至要统治世界了,你也跟着翩翩起舞以至于得意忘形。近代以来挟“洋主义”以改造中国的经历,虽有历史的无奈和某种意义上的进步,其灾难性的代价更使今天的人们要加倍警惕。

二、宗教、文化、文明的三点式皇帝新衣

《当中国统治世界》提出了多种现代化路径和多重现代性的可能,虽不是雅克的发明,但却是一个严肃的理论课题。令人遗憾的是,作者以一大堆数字和选择性的观察访谈为出发点,然后纵身一跃,挺进了一个近乎于创世神话般的文化决定论。他借用白鲁恂(Lucian Pye)的说法首先将中国的外部时空差异界定为“文明—国家”,再以儒家文化规定这个文明的内涵,继而引出全球华人的华夏中心观与种族和文化优越感,最后推演出中国崛起对全球的挑战本质上是文化的,其冲击首要表现为一个异质观念—价值体系为核心的世界新秩序。^② 这里的文化决定论之所以具有创世神话的特征,是因为它就像空气一样无所不在却又无形无味。文化是雅克观察解释世界的工具,又是这个世界的内容;它决定了这个文明—国家的历史,展示了她的未来;它奠定了制度根基,规范了国民自古至今的身份认同与行为

^① Harald Bockman: "A Seventh Take on Jacques," *China Beat*, February 22, 2010.

^② 雅克关于文明、文化、种族的论述详见本书第二部分,特别是第七、第八章。

操守。文化作为一个无所不包的元符号就像《圣经》里的上帝,所有不相干的事情在那个超稳定的世界中都获得了亘古不变的意义和位置。麻烦的是,这部神话不是文本,而是一个源远流长的文明,一个自成一体的大陆型国家,一个已经遍布全球的超大型族群。

白鲁恂的文明—国家说是有具体所指的。这里不妨将他那句老生常谈的话加注重译为:“中国是一个貌似为[现代]国家的文明[体系]”^①。我用“貌似”而不是“冒充”来翻译“pretend”这个英文词不是为了粉饰什么,尽管后者更接近原文的字面意思,也引起过多少华人学者的不快。白鲁恂的意思是说,欧洲本是一个文明体系,后来分离为众多国家,并以此为基础建立了维斯特法利亚体系。相比之下,中国虽也经历了不少朝代更迭,甚至国土分裂,但最终还是统一于中华文明体系。所以,他认为将欧洲的现代国族体系套用到中国身上,显然是不适用的。当然,中国自近代被纳入欧洲版的国际体系,完全是被迫,也就说不上“冒充”。文明—国家的说法也许本属常识,但是白鲁恂担心他的西方读者没有这层意识,所以用来解释某种差异也说的通。只是一旦打开了“文明”这道大门,种种关于东方或者东方主义的精灵小鬼便重新登场。

将“文明—国家”与“民族—国家”这两个概念对比,差异表现为“文明/民族”间的量的不同,在地理意义上前者属洲际范畴,后者以欧洲的国家为单位。指明外部量的差别是白鲁恂提出中国的文明—国家说的出发点。但是,这位出生于中国腹地的传教士的儿子,对文化差异有着天生的敏感,在学术上师承阿尔蒙德(Gabriel Almond)的比较政治研究,将后者的“政治文化”说广泛应用于他本人对中国和其他亚洲国家的研究中。这本来是件好事,对当时英美政治学界的欧洲中心主义具有一定的匡正作用。问题出在他的“文化”内涵。讲起文化,他可以天马行空,统而化之,其间种种来源于他父辈的关于中国人的刻板印象,会改头换面出现在严肃的学术专著中。在不经意间,“文明”这一本来用于标明外部差别的量具,与“文化”这一具有内涵规范意义的范畴重合。而当“文化”的内容间杂了种种不言自明的“中国形象”时,文化决定论的全能范式只能重复生产东方主义的意识形态。

雅克的问题是不加任何分析地套用白鲁恂的观点,然后将其本质化甚至神话化。但是,将文化和文明与现代性联系起来讨论,用前者解释后者的方法,则根植于更为深刻的意识形态再生产中。这条历史线索首先可以追溯到一个世纪前的马克斯·韦伯。韦伯的问题是:为什么中国和印度这样的古老文明未能孕育出资本主义精神?这个问题是从他的《新教伦理与资本主义精神》的原创命题衍生而来的,是为了进一步证明后者即西方的现代主体性。他的《中国的宗教:儒教与道教》为后来种种关于中国传统文化阻碍资本主义发展的说法奠定了基础。关于东西方的比较研究本不需要回到两千多年前的孔孟那里,但“儒教”与基督教新教的两元对立框架使得他只能用文化差异来解释现实中的政治经济格局。同时,韦伯的社会理论反对实证主义分析,使他在精神上更契合黑格尔的哲学玄想。而针对中国,黑格尔就已经下了更为严厉的判断,将华夏文明锁定在非理性的自然轨道上,停滞于日出日落、

^① 白鲁恂的原文及下文是:“China is not just another nation-state in the family of nations. China is a civilization pretending to be a state. The story of Modern China could be described as the effort by both Chinese and foreigners to squeeze a civilization into the arbitrary, constraining framework of the modern state, an institutional invention that came out of the fragmentation of the West's own civilization.” In: “China: Erratic State, Frustrated Society,” *Foreign Affairs*, Vol. 69, No. 4 (Fall 1990), p. 58.

自生自灭的状态而与历史进步无缘。韦伯的社会理论最终还是回溯到启蒙运动后期成型的意识形态原型,这就是周宁在《天朝遥远》中详加分析的那个西方视野中的那个“停滞”、“专制”、“野蛮”的中华帝国。^①

革命的20世纪似乎也证明了韦伯的文化命题,尽管从“五四”到“文革”的理论并非直接来自韦伯。更为贴切的说法应该是,西方的现代化过程与现代性论述在中国成了普世真理,按照其规范与路径改造了中国。在此过程中,政治经济的现代化与意识形态的西化互为表里,现实中难以区分。直到20世纪80年代,东亚“四小龙”的经济奇迹开始改写韦伯以降对儒家文化的论断。不过,用文化解释现代化的基本模式并无变化,甚至得到了进一步强化。日本和“四小龙”程度不同地接受了儒家的基本价值观,那么它们的现代化就反过来说明了文化因素对现代化的重要推动作用。这场讨论虽然针对“四小龙”,但也为西方重新想象中华人民共和国现代化提供了线索。中华人民共和国(还有越南和朝鲜)的问题看来并不能简单归因于以儒家为代表的传统文化,而是源于从苏俄舶来的政治经济制度。当然,这时的“文化”还只是扮演双簧中那个面具兼哑巴的角色。儒家文化虽不再阻碍现代化,但能不能将传统的儒家社会现代化,还得看在这片土壤上能否成功地移植西方的资本主义制度。

这场有关“亚洲价值观”的讨论由于有政治人物和商界的参与,特别是李光耀的推动,使它在西方知识界变得有些可疑。李本人接受了系统的英式法学教育,他所建立的新加坡模式,如果说吸纳了某些中国传统文化因素,那首先是法家的思想。用儒家包装法家的统治术,在中国历史上屡见不鲜,也可以算是有中国特色的胡萝卜加大棒吧。这场本来就有些可疑的讨论,后来随着亚洲金融危机的爆发而戛然而止。在危机后对“亚洲价值观”的清算中,为了证明危机的爆发与来自西方的制度无关,“亚洲裙带资本主义”成了一个专门指涉政治文化的符号。^②金融泡沫吹破了,文化泡沫换了张皮,越发具有弹性了。

西方人的文化决定论,就像他们手中的手电筒,只照别人。最能说明问题的一个晚近例子就是,对于两年来这场源于美国次贷危机的金融海啸,西方的主流舆论针对的都是政策和监管的技术问题。即使说到“华尔街的贪婪”这类价值问题,那也仅仅是华尔街的“地方病”,怪不得美国或西方文化与价值观。也不知当初炒作“亚洲裙带资本主义”的大腕们,对此该如何评判?在西方的它者想象中,文化就像个任人把捏的泥团,混浊无形却又神通广大,但只适用于说明非西方社会,是西方建立它者形象的调色板,是给非西方人诊断治疗的文字膏药。

20世纪初的韦伯,一生从未踏足中国和印度,却由宗教而文化为东方的两大文明做出了系统的判断。世纪末的亨廷顿,守在哈佛大学的象牙塔里,同样从宗教出发,由文化而推展至文明,勾勒出一幅后冷战时代“文明冲突”的世界版图。跟13岁就完成了两篇历史论文的韦伯一样,亨廷顿也是个神童,18岁就从耶鲁大学毕业。这位冷峻而怪异的现实主义

^① 周宁:《天朝遥远》(下),北京大学出版社2006年版。

^② “裙带资本主义”(crony capitalism)一词在亚洲金融危机前就已存在,但却是借此危机成为公共话语中的一个流行词汇,而“亚洲”也就成了它的指涉对象。其中主要的推手是国际货币基金组织和世界银行的一些官员。倒是西方的一些有左翼倾向的学者指出,政府与私有企业间的裙带关系是资本主义与生俱有的一个特征,只是在不同的发展阶段与地区的表现形式不同而已。关于“亚洲裙带资本主义”的渊源与分析,可参见Pietro P. Masina, ed., *Rethinking Development in East Asia: From Illusory Miracle to Economic Crisis*, 特别是该书第八章:James Putzel: “Developmental States and Crony Capitalists.” Routledge, 2001.

学者,一生都爱跟那些好大喜功的乐观主义者叫板。早在越南战争升级的1968年,他就针对主导美国外交政策的现代化理论发难。他指出在非殖民化之后的发展中国家,现代化带来的社会变迁并不会造成稳定的政治与社会秩序,而且很可能带来严重的失序。^① 现代化如此,民主化也一样。甚至在“民主化”一词变得时髦之前的20世纪70年代中期,他就针对民权运动推动下的美国社会的“可治理性”提出了质疑。^②

亨廷顿的“文明冲突论”先以论文的形式发表,明言是针对福山的“历史终结论”的挑战。他认为,冷战后的国际冲突,其性质首要不是意识形态,也不是经济,而是文化。民族国家虽将继续扮演重要的角色,未来的冲突将在文明间展开。文化差异构成冲突的内涵,文明则构成了未来战略角力的前沿。将文化,特别是文明提升到地缘政治和国际关系的高度重新定义,传统国际关系理论对实力的关注即被赋予一种新异却又复古的认识论版图。力量的此消彼长,竞争造成的冲突与平衡,都将在文明冲突这一大舞台上展开。冷战的结束实际上终结的并不是“历史”,而是自巴伐利亚体系建立以来的“西方的内战”,开启的是西方文明与非西方文明间的角力。最后,他对自由主义的普世价值也狠狠地踹了一脚:“一个充满冲突的世界只能是一个使用双重标准的世界:对亲缘国家与非亲缘国家的标准肯定会不一样。”^③

对这样坦率的自白,没几个西方政治家和知识分子会公开接受,不管人们内心是怎么想的。要想挑毛病那简直是问题成堆,仅“文明”一词就可以扯出一堆歧义。比方说,为了拼凑西方基督教(包括罗马天主教)、东正教和伊斯兰教三者之间的冲突路线图,他硬是不顾常识把东亚的所谓“儒教文明”给拉来陪绑。回想一下该文发表时的1993年,那时北京和曲阜的孔庙是什么状态?亨廷顿这位政治学大师也太富有想象力了。不过,就在他辞世的前一年,孔夫子终于经由大众传媒回到普通中国人的生活中。当然,这位在央视“百家讲坛”上被展现的孔夫子还远不能像雅克预期的那样;他只能给在现代化路上奔忙而身心疲惫的人们提供一碗心灵鸡汤。

西方学者中也不乏贝淡宁(Daniel A. Bell)这样的儒学研究者,将缜密的思考与合理的想象相结合,在现代化的背景下规划儒学现代化的问题。贝淡宁的理论焦点是政治哲学,关注的是如何在实践中融合社会主义遗产和儒家的民本思想,即他所说的“左翼儒学”。他同样也关注中国崛起中的软实力问题,试图通过发展以儒学为基础的国际正义论而超越以现代民族国家为本位的国际关系理论。当然,从他的视角看软实力问题,其对应点不是国际关系理论中的硬实力,而是中国在“左翼儒学”指导下为建立一个正义和公正的社会而作出的历史实践。令贝淡宁遗憾的是,在雅克眼中靠儒学引领的这个文明一国家内,贝淡宁所推崇的像蒋庆这样的当代儒士却难以传播其最具创意的思想,更遑论将思想引入实践了。^④

值得一提的是,即使像贝淡宁这样缜密的西方学者,也难以完全摆脱东方主义意识形态的困障。他通过对卡拉OK酒吧、为足球队喝彩、处理保姆问题等日常生活的观察,发现东

① Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press, 1968.

② Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki: *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press, 1975.

③ Samuel P. Huntington, "Clash of Civilizations." *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer 1993), p. 38.

④ 贝淡宁:《中国新儒家:变革的社会中的政治与日常生活》,普林斯顿大学出版社2008年版。

亚社会的等级制反而具有更高的实质平等。出身于西方社群主义思想的贝淡宁,只是想跟那些一本正经的自由主义理论家开个严肃的玩笑,用强调人际关系的儒学之拳,侧击以个体权力为本位的自由主义之软肋。于西方理论背景下看他这一拳,可以说相当漂亮,打到了后者的盲区。若置于中国社会的现实中看,儒学则成了他揶揄自由主义的手套,那些三陪女和保姆便成了被和谐的符号。

三、耶利米情结：超级大国的“忧患意识”

前面提到,近年种种关于中国崛起的议论和想象,与“中国威胁论”出于同一历史根源。两者的动机虽不同,但在话语上却相当一致,使用的数据和术语互相借用,现在已难以剥离。从常识出发,以中国的实际能力和面临的挑战而论,“崛起”之初的社会和环境代价已不堪重负。对世界的“威胁”目前主要表现为贸易失衡、资源需求、跨界环境污染和产品质量等方面,其冲击是明显的,但远谈不上动摇现有国际政治经济秩序的根基。而“统治世界”纯属天方夜谭。对此,中国的领导人比谁都清楚,也总是不断提醒人们要面对现实。那么,为什么总有人要不断制造关于中国的“惊悚”兼“狂热”呢?既然“崛起论”和“威胁论”已经深入到文化乃至文明,那我们也应该探讨这一现象背后的意识形态根源。

从意识形态的角度分析,对中国崛起的想象和炒作深植于西方宗教神话中的文化无意识。在中国生活了三年后刚刚返美的明星记者詹姆斯·法罗(James Fallow),在2010年伊始发表了一篇轰动一时的长文,标题是《美国怎样才能再次崛起》。^①看看标题,读者就可以揣摩到作者的用心与寓意。这篇文章可以说是法罗观察中国三年后,重新观照美国的一篇檄文。在文章中他多次谈到这一背景,还进行了某些有意义比较。法罗本人对炒作“崛起论”多有保留,但提供了一个重要线索,这就是美国对中国崛起的焦虑源于失去自我的恐惧。

美国的这一国族情结可追溯到《圣经·旧约》的《耶利米书》。耶利米(Jeremiad)本是犹太人历史上一个了不起的英雄,为肃清异教的影响赴汤蹈火。在后来的宗教典籍中,他却变成了一个充满焦虑哀怨的人物。他的名字也成了哭兮兮发牢骚的代名词,以致以他命名的《耶利米哀歌》成就了一种咏诵诗体例,哀悼的是耶路撒冷的陷落和圣殿被毁。我这样说自然略有夸张甚至不恭,跟法罗的意思也没直接关系。他说的那个耶利米,是被清教徒带到美洲,经历史改造而世俗化的美利坚国族精神。清教徒们逃离那个让他们饱经迫害的旧世界,来到美洲要建立一座“山顶圣城”,人间的天堂。往往抱负越崇高,圣徒们因自身难以企及而引起的焦虑与恐惧就愈发强烈,生怕让上帝失望。这一耶利米情结随着独立战争的胜利,便渐渐转变为一种美国精神。上帝披上了美利坚的国旗,圣徒变成了公民。公民们仍手持《圣经》面对国旗宣誓效忠,使世俗的国家与神圣的精神融为一体。

萨克文·伯科维奇(Sacvan Bercovitch)1978年出版的《美利坚的耶利米》是研究这一主题的巅峰之作,其后各种版本的后殖民主义批评,也都得先跟此书叫板再自立门户。伯科

^① James Fallow: "How Can America Rise Again," *The Atlantic Monthly*, Jan./Feb. 2010. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2010/01/how-america-can-rise-again/7839/>.

维奇认为源于清教的美利坚版耶利米,与其旧世界前身最大的不同就在于,面对失败的焦虑恐惧已不仅仅具有警策激励的功能,焦虑恐惧本身成了人生的目的。耶利米精神教导告诫人们,上帝虽仁慈,危机却乃社会常态。圣徒式的美利坚人,命定了必须永远追求一种事实上不可完成的使命。^① 套用诸葛亮的话说,清教徒们“知其不可为而为之”,就必须心怀恐惧,“鞠躬尽瘁,死而后已”。这样解释听起来很像孟子所倡导的忧患意识。“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身”在实践中的确成了诸葛亮式的孔孟圣徒的励志追求,而不仅仅是为了担当天降大任的手段。差别也是明显的。孟子的忧患意识只针对少数要担当大任的精英,而且历练的过程具体也个性化。美利坚式的耶利米精神,由于其世俗与神圣的一体性,适用于每个效忠认同这一意识形态体系的人。

而最大的差别还是历史的实践。美国的领土扩张,将清教徒的“山顶圣城”延伸到了太平洋海岸。随着边疆的不断推移,对危机的焦虑与恐惧也在空间上放大。危机首先来自外部,同时也将公民兼圣徒内心潜在的魔鬼转化为具象的邪恶。荒寂而辽阔的大陆,那些野蛮的似人非人的土著,既构成了一条危机起伏但必须战胜的地理边疆,也同时强化了群体的美利坚认同,建立了一个规范国族的心理疆界。外部敌对势力的威胁,不管是一种实际存在还是想象,是近代以来建构国家认同的原始生态条件。美利坚式的耶利米情结则将这种原始生态神圣化,这就是随着美国崛起而出现的“新边疆”国族意识和“美国特殊论”。^② 下身瘫痪的罗斯福总统有句名言,“我们引为恐惧的只是恐惧本身”,是他深刻的人生体会,用来警策陷于危机中的美国国民。我们不妨将其意义扩大来解读耶利米精神:上帝降大任于美利坚,必先使其焦虑恐惧,再使其焦虑恐惧,永远使其焦虑恐惧,方可保持其不断开拓“新边疆”的使命感,保证其“上帝选民”的独特自我与群体认同。

法罗在讨论“美国怎样才能再次崛起”时,没有回顾这段世俗化的扩张历史,也回避了意识形态的宗教色彩和神学根源。他直接从伯科维奇的结论出发,进入二战结束后的历史。他认为,把耶利米情结与对美国衰落的焦虑和恐惧联系起来,出现于美国成为超级大国之后。没有崛起称霸,对衰落的焦虑和恐惧也就无从谈起,就这么简单的逻辑。我想,瑞士、不丹、哥斯达黎加这类奉行和平路线的小国,对自身的安全肯定会十分关注,但不会像大国那样为崛起或衰落而焦虑。那是大国的奢侈与不幸。对最近这一轮围绕中国崛起展开的耶利米式焦虑,法罗甚不以为然。这位在20世纪70年代从业伊始曾专事报道美国军事国防新闻的记者,应该知道美国军方在冷战后就逐渐将中国锁定为假想敌。但法罗可能认为这种事只能做不能说。他骨子里是个威尔逊式的具有国际主义情怀的自由主义者,仍然保持了超级大国的乐观自信。他在中国生活头两年间发表的文章,后结集出版,标题是《来自明天广场的明信片》,其中反复出现的一个话题就是奉劝美国人不要炒作“中国威胁”。道理很简单,反复炒作就成了自我实现的预言。离开北京、上海这些大城市,就知道中国的现实了。^③ 最有意思的是,法罗在最近这篇文章中提出了这样一个问题:中国的人均GDP只要

① Sacvan Bercovitch: *The American Jeremiad*, The University of Wisconsin Press, 1978, p. 23.

② 关于后殖民主义理论对“耶利米精神”的历史批判,可参见 William P. Spanos: “American Exceptionalism, the Jeremiad, and the New Frontier: From the Puritans to the Neo-Con-Men,” *Boundary 2*, Spring 2007, pp. 35 ~ 66.

③ James Fallow: *Postcards from Tomorrow Square*. New York: Vantage, 2008.

达到美国的四分之一,其经济总量就将超过美国,但那能说明美国的衰落吗?他的结论是,将耶利米情结对准美国内部,把自己的事先做好再说。我想,这也是具有忧患意识的中国知识精英应有的思路。

结语:文化革命与文化战争

20世纪60年代的“文化大革命”,除了留下了一堆文化泡沫让后人怀旧或赚钱外,对中国的精英们实在是不堪回首,好像那就是文革的遗产。詹姆逊(F. Jameson)借用“文化革命”这一概念重写“红色的1968年”,让人觉得20世纪的中国历史,唯有文化革命的激进主义成全了中国人,留下了一点世界性的遗产。^①对此双重遗产如何评价,借用当年周恩来总理对法国大革命的说法,“下结论为时尚早”。但是,有件不大不小的事倒是值得一提。文革的激进主义与在美国持续了二十余年且迄今仍未结束的“文化战争”(cultural wars),多少有点渊源关系。这场口水战本是家人吵架,对超级大国的尊严与地位无伤大雅。但是它暴露出来的社会文化断层,最终还是引起了一位老人的焦虑和恐惧。2004年,亨廷顿以77岁高龄,发表了他生前最后一本书。书名不能更简单直白了:《我们是谁?》,而那个大问号则让不少美国人做噩梦。^②

噩梦还得从“红色的1968年”说起。那时,美国的左翼运动达到了巅峰。随越南战争的结束,反战运动偃旗息鼓。以少数民族和女性为主的民权运动被体制部分招安而式微。铁杆的嬉皮士们逃逸于山野森林种大麻,过起群居的公社生活。工会的势力也随传统制造业的衰落而日薄西山。20世纪60—70年代的运动也留下了一堆文化泡沫,为各类先锋艺术和波普文化的再生产提供动力和养料。不过,左翼运动还是留下一笔不大不小的实质性遗产。民权运动的两个成果,即移民法的改革和少数族裔的权利自觉,悄然改变着美国的人口构成与思想文化生态。新移民以拉美裔为主,亚裔次之,在肤色和以母语为根基的文化方面都与“白种新教徒”(WASP)的主流社会存在认同的差异。长此以往,他们的稀释作用,必将导致盎格鲁一新教文化的变种。以黑人为主导的社会运动和多元文化的发展,与各种左翼理论合流,从意识形态上颠覆瓦解了经典版的国族神话。这一系列文化战争对“白种新教徒”的既得利益与优越感带来了极大挑战。

亨廷顿进一步将文化战争推到关系美国生死存亡的高度。他以“本土之子”和“爱国者”的身份叩问“我们是谁”?充满了耶利米式的焦虑和恐惧。他要拯救的盎格鲁一新教文化,也就是以耶利米情结构建的国族神话。这位一生为美利坚超级大国谋划的学者,坚守现实主义立场,不理睬各类新潮理论。结果却是,现实迫使他最终留下的是一部“耶利米哀

① Fredric Jameson: *The Ideologies of Theory*. Vol. 2, Chapter 9, "Periodizing the 60s." London: Routledge. 1988.

② Samuel Huntington: *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004. 本书出版后不久,自称从不理会批评者的亨廷顿与该书的批评者 Alan Wolfe 有一次激烈的辩论。书评与辩论详见 Alan Wolfe: "Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland," *Foreign Affairs*, May/June, 2004; Samuel P. Huntington and Alan Wolfe: "Creedal Passions," *Foreign Affairs*, Sept./Oct. 2004.

歌”。巧合却又吊诡的是,就在奥巴马大选获胜后不到两个月,亨廷顿离开了人世。我猜想,他对奥巴马这位哈佛后进当选总统,倒不至于因他是黑人有什么焦虑。亨廷顿毕竟是大学者,他所尊崇的盎格鲁—新教文化,不以种族肤色划界,颇有孔子“有教无类”的意思。倒是那些在生活中恪守盎格鲁—新教教义的普通民众,为奥巴马当选而恐惧,也同时推出了萨拉·佩林这样一位连正规英语都说不顺畅的政界新星。在这个意义上讲,《我们是谁?》的副标题——“面对美利坚国家身份的挑战”——为亨廷顿的“耶利米哀歌”增加了一个极具讽刺意味的注脚。

身为“本土之子”的亨廷顿,真正应该让他感到焦虑恐惧的人,是被他贬斥为“达沃斯人”的跨国精英利益集团。全球化在给华尔街及跨国公司带来无数海外利益的同时,也使该集团的不少成员因利益的全球化而导致了国家认同淡化。其实,“达沃斯人”作为个人,是美国人比一般的美国人还“美利坚”,是法国人比一般的法国人还“法兰西”。^①问题的根源是他们信仰效忠的那一整套价值与制度体系。对此亨廷顿却讳莫如深。毕竟,如果真要追根寻底,他就不得不追溯到他那个盎格鲁—新教文化的老根去。

面对这样一幅世界文化版图,《当中国统治世界》的读者,必须看穿那堆数字与文化泡沫,还原历史的真相。

The Imagination and Anxiety of “The Rise of China”: A Criticism of Ideology of Cultural Determinism

Yue Gang

Abstract: Using Martin Jacques' *When China Rules the World* as the entry point, this essay analyzes the mode of representation, historical evolution, and ideological archetype that surround the rise of China. Inherent in this discourse is Western Orientalism that has shaped its self-imagination and self-representation by means of constructing China as the other. Cultural determinism serves as the instrument of differentiation much as it defines the essence of the other. Centered on the idea of modernity, the notion of culture has evolved through the social theory of Max Weber, the debate on “Asian values,” to Samuel Huntington's controversial thesis on the “clash of civilizations”. The question James Fallow raised lately, “How Can America Rises Again”, traces American anxiety and fear of China's rise to the American Jeremiad and the Anglo-Protestant origin of the United States.

Key words: the Rise of China; Cultural; determinism; Martin Jacques

^① Timothy Garton Ash: “Davos Man's Death Wish,” *The Guardian*, Feb. 3, 2005.